



Égypte/Monde arabe

7 | 1991

Perceptions de la centralité de l'Égypte 1

Les conditions d'un dialogue avec l'Occident

Entretien avec Tariq al-Bichri

François Burgat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/1168>

ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 1991

Pagination : 125-139

ISSN : 1110-5097

Référence électronique

François Burgat, « Les conditions d'un dialogue avec l'Occident », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, Perceptions de la centralité de l'Égypte 1, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/1168>

Ce document a été généré automatiquement le 6 mai 2019.

© Tous droits réservés

Les conditions d'un dialogue avec l'Occident

Entretien avec Tariq al-Bichri

François Burgat

NOTE DE L'ÉDITEUR

Propos recueillis et traduits de l'arabe par François Burgat dans le cadre d'une recherche en cours sur les conditions d'accès des courants islamistes arabes à la scène politique légitime. La retranscription des entretiens initiaux a été largement remaniée par écrit dans le sens de son explicitation, par Tariq al-Bichri.

- 1 Lorsqu'en 1980 Tariq al-Bichri, dans l'introduction à la troisième édition de son ouvrage *Le mouvement politique en Égypte*¹, amorce une spectaculaire relecture du système de références qui a jusqu'alors structuré sa réflexion, l'écho de cette démission de l'univers du nationalisme laïque dépasse à peine le sérail de l'intelligentsia égyptienne. Relu en 1991, l'itinéraire intellectuel au terme duquel l'écrivain, juriste égyptien, vice-président du Conseil d'État, en est venu peu à peu à réfuter l'univers de sa culture laïque pour adhérer, à quelque réserve près, à celle de ses anciens ennemis politiques, les Frères musulmans², résonne pourtant d'une particulière actualité.
- 2 Il livre tout d'abord une des clefs de lecture du processus en cours pour bon nombre d'intellectuels du monde arabe chez qui, inexorablement, la thématique islamiste tend à grignoter les positions du discours nationaliste laïque. Au lecteur occidental tout particulièrement, il explicite la nature de cette poussée (plus proche d'un déplacement, sur le terrain culturel, de la vieille dynamique nationaliste que d'un hypothétique prurit mystique) qui constitue l'axe de recomposition de la quasi-totalité des scènes politiques du sud de la Méditerranée. À bien des égards, l'itinéraire de Bichri l'intellectuel redécouvrant l'importance du lien entre pensée religieuse et appartenance nationale fait souvent écho à celui du militant politique 'Adil Husayn, qu'il précède de peu sur cette voie³. Invité à déterminer les « *Conditions d'un possible dialogue entre les rationalités orientales*

et occidentales », Tariq al-Bichri met en valeur, en l'argumentant, la composante centrale de la thématique islamiste : le rejet du monopole d'accès à l'universalité acquis par l'Occident au cours de son épopée impériale, et la revendication corollaire, pour les autres cultures, d'un accès à l'universalité qui ne leur coûterait pas le prix d'un renoncement aux facteurs structurants de leur *spécificité*. Pourtant, plaide l'écrivain en substance, seuls les mouvements de contestation qui s'expriment à l'intérieur du système symbolique de l'Occident et avec ses catégories, marxistes ou nationalistes, parviennent à acquérir à ses yeux un minimum de reconnaissance. Dès lors que la contestation déborde la sphère politique pour toucher à l'univers culturel et symbolique, il ne se trouve plus de composantes du paysage politique pour admettre – comme cela avait pu être le cas vis-à-vis de certains mouvements indépendantistes – son bien fondé et sa légitimité. Il faut pourtant *que l'altérité de l'autre soit reconnue*, souligne Bichri, cette altérité dût-elle s'exprimer par la distanciation symbolique de tout ou partie de cet univers culturel occidental dont la spécificité a été arbitrairement érigée – y compris du propre fait des intelligentsia du Tiers-monde – en référence universelle absolue. Entre l'Islam et l'Occident, c'est l'indispensable préalable des possibles dialogues à venir.

Du nationalisme à l'islamisme

- 3 Je suis né en 1933. Ma conscience politique et culturelle s'est formée vers la fin de la seconde guerre mondiale, alors que j'avais entre 12 et 20 ans. Mon intérêt pour la politique a pris corps quand j'étais étudiant à l'université.
- 4 La question qui absorbait alors l'entière activité des Égyptiens était l'indépendance nationale. Le rêve de chacun était de voir son pays libéré. Quels sont les éléments de l'indépendance ? De quoi se compose-t-elle ? Je crois que de ce point de vue, le mouvement national égyptien est passé par plusieurs étapes. Il a d'abord vu dans l'indépendance quelque chose de seulement politique, le souhait que sur la terre d'Égypte il ne reste plus de forces étrangères. C'est comme ça que les Égyptiens ont vu le mouvement national et c'est comme ça qu'ils l'ont soutenu dans les premières étapes du XX^e siècle et avec la fin de la première guerre mondiale.
- 5 À cette vision première, ils ont ensuite adjoint l'idée d'une indépendance *économique* et ils ont commencé à revendiquer un développement économique indépendant sans lequel la décision politique ne saurait être libre. C'est au cours de cette période que la mobilisation islamiste est entrée en contradiction avec le mouvement nationaliste. Cette mobilisation était à la recherche de *fondements légitimes*. Dans les années trente et quarante, cette contradiction s'est exprimée dans la lutte connue entre les Frères musulmans et le Wafd. On peut dire que le mouvement islamique tentait d'ajouter au mouvement indépendantiste une troisième dimension : il invitait la société à revenir aux valeurs anciennement dominantes et à l'islam en tant que source de légitimité et de régulation sociale. Après l'apparition de la mobilisation nationaliste laïque, voilà ce que représentait alors le mouvement islamique. Si le mouvement des Frères musulmans n'est pas apparu à l'époque de Mustapha Kamel avant la première guerre mondiale, c'est parce que le nationalisme de ce dernier s'exprimait alors dans le langage de l'islam et non dans celui de la laïcité. Après la guerre, le mouvement de libération a commencé à employer les référents de la civilisation occidentale. Elle représentait alors l'incarnation des valeurs de la modernité, la base de la construction des sociétés et la référence ultime en matière de mode ou de modèle de vie.

- 6 Au début, j'appartenais pour ma part au premier de ces courants. L'idée de l'indépendance politique et économique a dominé jusqu'à la défaite de 1967. Elle a eu une importance absolument considérable jusqu'à nos jours. C'est elle qui nous a imposé de reconsidérer tous les fondements de notre système de pensée, tous nos présupposés, lesquels, après cette catastrophe, étaient tous à revoir. Au nombre des questions essentielles dont la relecture vint à l'ordre du jour se trouvait celle de la religion en tant qu'élément central du système social et du développement de la société et facteur de cohésion interne de celle-ci. Ma conviction s'est lentement forgée qu'en fait le mouvement islamiste prolongeait, du point de vue civilisationnel, le mouvement indépendantiste politique et économique.
- 7 Ce n'était pas ma façon de voir jusqu'en 1967. C'est 1967 et ce qui a suivi qui m'ont fait voir les choses ainsi. Cet itinéraire intellectuel, je l'ai évoqué dans mon livre *Le mouvement politique en Égypte*. La première édition n'avait pas de préface. L'ouvrage était alors le produit d'un regard laïc et nationaliste sur les forces sociales et politiques, sur l'avenir du pays et sa situation du moment. Ensuite, dans la présentation de la seconde édition, j'ai pris en compte mon expérience nouvelle, c'est-à-dire le lien entre la religion, le lien entre l'islam et la question sociale et la manière dont cette vision s'était peu à peu imposée à moi. J'avais pris conscience que l'islam était un constituant essentiel. Que si l'avenir de la patrie devait l'exiger, c'était l'islam qui nous rendrait capable de sacrifices, c'était en prenant appui sur lui que nous pourrions avoir un avenir aux dépens du présent, quels que soient les sacrifices que cela puisse exiger pour surmonter les obstacles du moment, quel que soit, au début, le nombre des entraves à cette renaissance économique et sociale. Je ne pense pas que l'homme soit capable de répondre aux défis de cette étape historique-là sans disposer d'une assise psychologique le rendant apte au renoncement : renoncement à soi au bénéfice de la patrie, renoncement aux exigences du présent au bénéfice de l'avenir. Au XIX^e siècle, tous les mouvements nationalistes étaient fondés sur l'islam. J'ai commencé à comprendre ce langage qu'ils employaient pour traiter les réalités qu'ils vivaient. J'ai commencé à comprendre comment ils parvenaient à convaincre les gens de réduire leurs envies matérielles pour construire un avenir meilleur [...].
- 8 Peu à peu, je me suis donc mis à reconsidérer le vocabulaire du discours politique et celui de la pensée elle-même dans son intervention sur le réel. Je me suis mis à reconsidérer la relation de la pensée religieuse avec la réalité. J'ai trouvé qu'il y avait là un lien avec la question de l'appartenance nationale et que l'appartenance nationale, pour une large part, avait quelque chose à voir avec la pensée religieuse musulmane à laquelle elle est associée. Peu à peu, j'ai pris également conscience d'une dimension particulière de la constitution des différentes institutions sociales. La société m'est apparue comme étant composée d'institutions elles-mêmes subdivisées en sous-unités internes abritant l'activité individuelle et organisant en leur sein les masses humaines. J'ai réalisé que le ciment de ces différentes entités qui composent le tissu institutionnel de la société, c'était la pensée religieuse. On s'apercevait par exemple que l'évolution de certaines couches professionnelles coïncidait avec celle du mouvement soufi et avec les institutions sociales existantes dans les quartiers populaires. Cette configuration donnait à la société une sorte de décentralisation et rendait possible l'appartenance de l'individu aux microsociétés primaires dans le cadre desquelles il vivait, tout en l'inscrivant dans une série d'appartenances de plus en plus larges.

- 9 Lorsque l'on a frappé l'appartenance religieuse, c'est ce réseau institutionnel que l'on a frappé. Au lieu de l'améliorer, on l'a anéanti. Le tissu social s'est ainsi atomisé. Or je pense qu'il est très difficile de construire une société avec des individus isolés. L'individu doit nécessairement entrer dans un réseau de communautés de plus en plus larges. Sans cette imbrication d'ensembles sociaux intermédiaires, il ne peut en aucune manière être en relation avec l'État. La perte des appartenances primaires a affecté ainsi toutes les appartenances supérieures. Elle a affecté l'État lui-même dans sa capacité à gérer les affaires de tous, ainsi que la capacité de l'individu à s'inscrire dans l'entité générale. J'ai donc réalisé que tout cela devait être reconsidéré, que la pensée musulmane était celle qui pouvait nous permettre de former des institutions à tous les niveaux de l'activité et de la dynamique humaine.
- 10 Voilà, tels furent pour moi les enseignements de la crise de 1967 : la défaite nous a poussés à tout remettre en cause. Résultat, tout au long des années soixante-dix, période au cours de laquelle j'écrivais *Les musulmans et les Coptes*, j'ai éprouvé de sérieuses difficultés à progresser rapidement. La période d'écriture du livre a commencé par une série d'études publiées dans *Majallât al-Kâtib* de 1971 à 1974. J'avais initialement pour idée d'écrire trois ou quatre études sur la question mais au fur et à mesure de mes lectures, le sujet a pris pour moi davantage d'ampleur. Je me suis donc obligé à finir puis j'ai arrêté d'écrire à partir de 1974. Je me suis ensuite intéressé à toute une série d'autres écrits mais ce sujet-là est resté au cœur de mes préoccupations. Au cours des années 77-79, l'idée d'un retour à l'appartenance égyptienne étroite refit surface. Moi j'avais foi dans l'arabité. Et dans mes discussions ailleurs que dans les cercles d'intellectuels, l'argument de base qui liait l'homme égyptien à l'arabité était l'islam. Toute autre évidence n'était pas prise complètement au sérieux. Je me souviens avoir alors conclu un colloque à Beyrouth en disant : « Venant du Caire, je puis dire que rien ne protège plus aujourd'hui l'arabité de l'Égyptien que l'islam ». À ce moment-là, j'ai vraiment senti que c'était quelque chose de très profond, qui avait un impact considérable, et que l'on pouvait y chercher les réponses aux multiples questions que l'homme se posait.

Les conditions du dialogue entre l'islam et l'Occident

Quelles sont les données du dialogue entre la rationalité et la pensée islamiques et leurs homologues occidentales ?

- 11 Il faut d'abord préciser notre vocabulaire. Lorsque je parle de *rationalité* ('*aql*), j'entends évoquer une somme de présupposés ou de prémisses, une base, un point de départ que notre connaissance du réel et de l'Histoire vont peu à peu ériger en *valeurs* de référence, voire en *certitudes*, et auxquelles elles vont conférer peu à peu le rang de *postulats* et la force de *préceptes*. Par *pensée* (*fikr*), j'entends évoquer le résultat de la confrontation de cette base avec tous les problèmes du réel d'une part, avec toutes les autres mentalités d'autre part. Pour les intellectuels, pour tous ceux qui se préoccupent de *pensée*, la question de la communication entre les deux rationalités occidentale et orientale ou musulmane est en effet essentielle. Voilà pour la dimension méthodologique.
- 12 Il y a ensuite dans cette interrogation une dimension politique. Précisons à ce propos que je n'entends pas évoquer ici les deux derniers siècles de la relation entre le monde musulman et le monde occidental ; du moins, pas d'un point de vue politique, du seul point de vue des événements historiques de cette période, à savoir la colonisation, par

l'Occident, des pays de l'Orient. Je n'ai pas l'intention d'aborder ces événements-là en tant que tels. Mais j'évoquerai néanmoins leur impact. J'évoquerai l'expérience, en termes de savoir, d'enseignement, que l'on peut tirer de ces faits en tant que composantes intrinsèques de la rationalité islamique d'aujourd'hui. J'évoquerai les éléments que cette expérience a forgés et dont elle a fait le « background » de notre entretien. Que l'on ne se méprenne pas : c'est bien du présent que je parle, pas du passé. Ces événements appartiennent peut-être au passé mais leur actualité n'en est pas moins demeurée entière. Si j'évoque cela au début de notre entretien c'est par souci d'honnêteté envers mon interlocuteur. Et l'honnêteté exige, si nous voulons avoir une chance de nous comprendre, que j'éclaircisse les éléments constitutifs de ma pensée. Ainsi chacun d'entre nous peut-il et doit-il garder à l'esprit les prémisses du raisonnement de l'autre et le caractère relatif de ses propos. L'Africain ou l'Asiatique qui ne ferait pas référence à ce passé colonial occulterait un élément qui est jusqu'à aujourd'hui au cœur de la conscience collective des peuples de ces deux continents. Je ne pense pas qu'il y ait là volonté de ressusciter quelque chose qui appartient au passé. Je reconnais volontiers que ce quelque chose est susceptible d'appartenir un jour au passé. Mais force m'est aujourd'hui de constater que ce jour là... n'est pas encore arrivé. Si j'étudie, j'aime bien en même temps être étudié et donner à celui qui m'étudie tout ce qui peut l'aider à me comprendre, notamment les prémisses de cette pensée et les contraintes qu'elle subit.

L'Occident et la prétention universaliste

- 13 Nous avons, au cours de cette histoire récente, connu des intellectuels occidentaux qui faisaient montre de sympathie à l'égard de nos revendications politiques et économiques. Au XIX^e siècle, ils n'étaient qu'une petite minorité. Leur nombre s'est relativement accru à la fin du siècle et plus significativement encore au XX^e. Si peu nombreux aient-ils été, ils ont permis aux Arabes et aux musulmans de prendre conscience que la mentalité occidentale était capable de comprendre leurs problèmes et ceux des Orientaux d'une manière générale, de comprendre le sens de leurs revendications politiques et économiques face à la domination occidentale, de comprendre en fait le sens de leur revendication d'indépendance. Mais malgré cela, je ne pense pas que la mentalité occidentale soit jamais parvenue à assimiler la dimension culturelle du monde musulman. Lorsque le mouvement (nationaliste) s'exprima sur le registre de l'islam, il fut qualifié d'extrémiste et d'arriéré alors même qu'il ne s'agissait que d'un mouvement de libération émanant de populations qui ne demandaient rien d'autre que l'indépendance de leur pays et ne commettaient aucune agression contre quiconque.
- 14 Les politiciens colonialistes sont en quelque sorte parvenus à imposer cette représentation des mouvements de libération faite seulement de violence et d'arriération. Ils sont parvenus à dissiper toute sympathie à leur égard de la part de ceux des intellectuels européens du courant libéral ou progressiste qui auraient pu se solidariser avec la revendication nationaliste. Je crois que l'on peut dire que nous n'avons en fait jamais rencontré de compréhension de la part de l'esprit occidental si ce n'est lorsque nos revendications ont été formulées dans le cadre de cette pensée occidentale et dans sa logique. Non pas parce que la mentalité occidentale ignorait les fondements de la rationalité islamique : les possibilités de la comprendre ont bel et bien existé, notamment grâce aux efforts des orientalistes et à leurs facultés de transmission et d'étude. La pensée occidentale n'a jamais voulu nous comprendre parce qu'elle fonctionne à l'égard des

autres sur le mode unique de la *disqualification*. Cette attitude vient sans doute de ce qu'elle possède la science, la technologie scientifique au plus haut degré de ce qu'ont développé les hommes, pas seulement dans les sciences naturelles, mais dans la gamme entière des sciences humaines, dans l'entier champ philosophique, littéraire ou artistique.

- 15 Pour cette raison, aucun mouvement islamique ou aucun mouvement oriental en général n'a paru à la rationalité occidentale digne d'être pris en considération s'il ne se pliait pas aux critères de son système de pensée ou à son vocabulaire, condition *sine qua non* de sa prise en considération. Alors même qu'une partie de ces mouvements avaient rencontré une certaine compréhension lorsqu'ils s'exprimaient sur une base strictement nationaliste, la rationalité occidentale n'a jamais voulu comprendre les mouvements indépendantistes ou unitaristes qui se sont développés sur la base de l'islam. Des mouvements orientaux s'exprimant avec le langage du marxisme ont pu ainsi bénéficier d'une certaine compréhension alors même qu'ils n'étaient rien d'autre que des mouvements indépendantistes et unitaristes dotés d'une assise doctrinale, en tous points comparables en cela aux mouvements islamistes. Mais ils fonctionnaient sur une base doctrinale connue de l'Occident et reconnue par lui. Ainsi, à défaut d'emprunter les représentations de la société occidentale sous l'une de ses formes, aucune de nos revendications n'a jamais acquis le droit d'exister.

L'Africain a-t-il été découvert le jour où un Européen l'a vu ?

- 16 Passons maintenant si vous le voulez bien à un point un peu plus éloigné. Si l'on se penche sur l'histoire occidentale telle que l'ont écrite ses historiens, on constate que le regard de l'Occident sur son histoire a fait l'objet d'une extrapolation, d'une généralisation, au point de devenir le regard universel de l'histoire humaine toute entière. Ainsi la chronologie de l'histoire européenne est-elle devenue celle de la planète toute entière. Exemple connu : le Moyen-Âge étant assimilé dans l'histoire européenne à une période négative, ses vices et défauts, quand bien même cette période représente l'apothéose de la pensée, de l'administration, des lettres ou de la puissance de notre civilisation musulmane, sont couramment transposés à l'histoire universelle. La chronologie de cette histoire du monde a peu à peu laissé place à celle de la seule histoire européenne : destruction de Rome, chute de Byzance, siècle de la Réforme, siècle des Lumières et de la Renaissance, etc. Il en va de même des représentations propres aussi bien à l'esclavagisme qu'au système féodal, au capitalisme, etc.
- 17 Ce processus a eu deux conséquences essentielles : la première est que l'histoire européenne est devenue une référence, un critère d'évaluation. À n'importe quelle étape, celles des manifestations de l'histoire universelle qui concordent avec elle seront donc considérées comme « normales » et « saines ». Celles qui s'en distinguent seront perçues en termes d'exception, de « déviation » ou de « ressemblance ». Ainsi, le féodalisme est-il féodalisme... européen. Ailleurs et dans le monde arabe ce ne sera que du « semi-féodalisme » ou du « para-féodalisme ». Cela s'est reflété sur la situation de la religion. Jamais la mentalité occidentale n'est parvenue, dans sa lecture de l'islam des musulmans, à se débarrasser de sa vision de la chrétienté des chrétiens... L'islam est pour elle un christianisme d'une autre sorte même si sa représentation est différente, même si sa

fonction est différente, même si son expérience historique l'est tout autant, etc. Cela s'est bien sûr reflété aussi sur la vision occidentale du présent. Le présent de l'Occident est le modèle, c'est... l'avenir obligé du reste du monde.

- 18 La seconde conséquence dangereuse est que l'adoption de cette vision par certains de nos intellectuels a provoqué chez nous – dans notre propre système de représentation – une formidable fracture. Les intellectuels qui, dans notre pays, ont embrassé le système de références occidentales ont adopté la vision de l'Occident et en ont fait une application grossière et hâtive à notre histoire. Ils sont arrivés à des résultats tout à fait étrangers à notre pensée et à notre perception de notre propre réel. C'est cette situation qui a établi une fracture – large et profonde – entre les deux grands courants de pensée de notre environnement intellectuel. Prenons un exemple : les historiens et les géographes occidentaux parlent de la « découverte » de l'Afrique ou de la route du Cap de Bonne Espérance, ou de la « découverte » de tels ou tels peuples. Que signifie la « découverte » ? C'est la prise de conscience fortuite d'une réalité préexistante c'est-à-dire la prise de conscience, par la raison humaine, de l'existence de phénomènes antérieurs à cette prise de contact.
- 19 L'Occident, lorsqu'il parle de « découvertes » géographiques, est à l'évidence sincère avec lui-même en ce sens qu'il a bien pris connaissance de choses qu'il ignorait. Cette connaissance a commencé à produire des effets sur le découvreur comme sur le découvert. Mais l'étrange en la matière c'est que ces découvertes ont été considérées comme celles du monde tout entier, qui aurait... découvert l'Afrique et ses peuples. L'Afrique ne fait-elle pas partie de ce monde ? Plus étrange encore est le fait que certains d'entre nous se sont mis à répéter ces propos : ils parlent des *découvertes* géographiques comme s'ils étaient l'objet de la découverte et non des individus conscients. La question dès lors est de savoir : l'Africain a-t-il été découvert le jour où un Européen l'a vu ? Est-ce qu'il a commencé à exister ou bien est-ce qu'il s'est mis à exister davantage du fait de ce regard ? Tous ces résultats ne sont pas logiques ni naturels. Ils sont le fruit de l'extrapolation abusive d'expériences qui ne sont que *relatives*.

Qu'est-ce que la modernité ?

- 20 Prenons encore l'exemple de la notion de modernité. Tout le monde s'est mis à parler des exigences de la modernité. Les individus, les phénomènes, les relations, les représentations ne sont appréhendées qu'en tant qu'ils ou elles sont ou ne sont pas « modernes ». Ce qui n'est pas moderne est réactionnaire. C'est une séquelle du passé qui n'a pas droit à l'existence. La modernité est devenue en quelque sorte la clef de la reconnaissance humaine qui confirme le droit à l'existence, au développement et à la pérennité.
- 21 Je veux dire par là que le fait d'être décrit comme *moderne* est devenu le synonyme, dans ses significations courantes, de ce que veut dire celui qui emploie le terme de *citoyen* en tant qu'il implique le même respect et la même reconnaissance.
- 22 La modernité est devenue un vocable universel. Dans cette acception et dans cette utilisation, qu'est-ce pourtant que la modernité ? C'est le produit des représentations, des modèles, des comportements et des relations de la société *occidentale*. Ici encore, le relatif a été extrapolé à la totalité. Ce qui était européen ou américain a pris forme universelle. Le présent de l'Occident fait figure de modèle, d'exemple, de critère. Il est devenu ici

encore l'avenir du monde. La société occidentale a été peu à peu considérée comme référence. Le handicap des autres sociétés est mesuré à l'aune de leur différence par rapport à la référence occidentale, leur arriération est fonction de leur plus ou moins grande opposition à son égard ou à l'égard de l'un quelconque de ses symboles, etc. Telle d'entre elle sera « inachevée » si elle est sur la voie de parvenir à s'identifier au modèle ou au contraire « arriérée » si elle tend à s'en éloigner.

- 23 Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, cette vision est peu à peu passée à l'intérieur de nos pays. Elle n'y est pas passée plus tôt car nous étions dans une situation de confrontation historique avec l'Occident. Ses armées occupaient nos terres. Nous étions alors à l'époque de ce que l'on nomme les *mouvements de libération nationale* qui combattaient cette présence étrangère. Quelle qu'ait pu être l'influence des régimes et de la pensée de l'Occident sur certains mouvements politiques et sociaux de nos pays, la situation de confrontation empêchait le règne, dans nos sociétés, du concept de modernité.
- 24 Mais depuis les années cinquante, avec l'apparition des gouvernements de l'indépendance nationale qui dirigent les États d'Asie et d'Afrique depuis le début des années soixante, toutes les sociétés se sont alignées sur un même mode de développement et de civilisation dont la référence est la société europeo-américaine en général, Est marxiste inclus. La notion de pays « sous-développés » fit son apparition, exprimant l'idée de pays qui s'efforçaient d'égaler un des deux modèles occidentaux. L'Occident, pour les régimes nés des indépendances, est devenu l'exemple à imiter. Jusqu'à un certain point, il est critère de civilisation et de progrès. Ensuite, ces expériences se sont avérées être manifestement engagées dans des voies sans issue.
- 25 Assurément, la mentalité occidentale diffère de la mentalité islamique. Mais le problème ne vient pas de cette différence. Le problème vient de cette extrapolation abusive, il vient du fait que ses pratiques sont imposées aux autres, que le droit à l'existence est dénié à tout autre modèle civilisationnel, à tout autre cadre de référence ou à tout autre critère que ceux qu'a posés la civilisation occidentale.

L'exemple du voile

- 26 Prenons l'exemple du voile. Où se situe le point de divergence entre les adeptes du voile et ses détracteurs ? La mentalité occidentale préfère poser le différend en termes de *progrès* et d'*arriération*. Le *hijâb* serait ainsi l'expression du mauvais traitement réservé à la femme en même temps que le corollaire du sous-développement. Il serait à la fois l'origine et l'expression de l'infériorité de la femme, le fait de n'en point porter devenant à l'opposé la marque du progrès, de l'égalité, de la liberté reconnue.
- 27 Puisqu'on parle de liberté, le lecteur occidental voudra-t-il bien me croire si je lui dit que personne n'a obligé les femmes de cette génération (des années 70 et 80) à porter le voile et que toutes celles qui l'ont adopté l'ont fait de manière complètement délibérée ? Sans doute n'est-il pas juste de demander au lecteur occidental de me croire *sur parole*, sans qu'il ait eu l'occasion de me pratiquer. Il n'est pas honnête que je l'introduise dans une réalité dont il n'est pas à même de vérifier lui-même la véracité. Donc, parlons-en.
- 28 Du point de vue du statut social de la femme, où se situe l'essence de la question du voile ? Plutôt que dans le voile en tant que tel, ne serait-ce pas dans l'éducation et le travail de la femme ? Qui oserait prétendre que le fait de se couvrir la tête et de rallonger ses

vêtements soit un obstacle aux études ou à l'exercice d'une profession ? Si le cœur de la question du statut social de la femme s'identifie bien à la double question de son accès à l'éducation et au travail, alors qu'il soit clair que la majorité de ceux qui prônent le port du *hijâb* ne dénie en aucune manière ces droits à la femme. Je dirais même que ces deux dernières années, le voile s'est répandu tout autant si ce n'est plus chez les enseignantes et les ouvrières. L'invitation à faire accéder la femme à l'éducation et à lui ouvrir le monde du travail est en fait apparue avec le début du XX^e siècle et pour combattre l'argumentation de ceux qui s'y opposaient, c'est... sur l'islam qu'elle s'est alors appuyée. De toutes façons, la paysanne et l'ouvrière ont depuis toujours participé à la production et la question a été tranchée sans que personne – hormis un tout petit nombre d'extrémistes – y trouvât à redire.

- 29 Il y a une autre manière d'aborder le problème. Il faut rappeler qu'en matière de travail, la pensée laïque européenne moderne elle-même n'a jamais considéré comme absolue l'égalité entre l'homme et la femme. Dans l'intérêt de la femme, elle a toujours posé en fait un certain nombre de limites, liées à la nature biologique particulière de celle-ci. Elle a toujours veillé à la tenir à distance de certains postes de travail, à lui épargner les travaux particulièrement pénibles ou se déroulant en milieu hostile ou à des horaires tardifs.
- 30 Entre la pensée islamique et la pensée européenne, il n'existe donc pas de désaccord sur le fond : toutes deux admettent qu'il y a bien là une nature particulière qui justifie le maintien de la femme à l'écart de certains travaux. Le différend est donc d'ordre seulement *quantitatif*, il ne porte que sur l'inventaire de ces travaux. C'est un terrain où il n'existe pas de frontière intangible et où la discussion devrait demeurer possible.
- 31 Est-il besoin de rappeler qu'au regard de l'islam, la femme a toujours eu une personnalité juridique complète et indépendante et qu'elle ne dépend de son mari dans aucune circonstance de la vie sociale ou religieuse ? Depuis le premier jour, son droit de propriété est entier, son jugement et sa capacité juridique tout autant. Le nom qu'elle porte est celui de son père et elle ne le perd pas en se mariant. Je ne veux pas m'appesantir là-dessus mais seulement donner des exemples. Pourquoi ? Pour montrer que nous sommes là sur un terrain où le dialogue, la discussion – sur les fondements sociaux différenciés de l'Occident ou de l'Orient – sont parfaitement possibles. Mais non : au lieu d'être posée en terme de salubre controverse, de discussion – l'enjeu étant l'accès de la femme à l'éducation et à l'enseignement en tant qu'elle-même ou que la société en tirent bénéfice – la question est posée pour les musulmans en des termes qui portent atteinte à leurs croyances essentielles et par contre, pour l'Occident laïque, elle est posée en termes de modèle de comportement et de référence de vie, de jugement de valeur. L'insistance à poser le problème en termes de *vêtement* et non en termes d'éducation et de travail correspond en fait à une volonté d'aborder la question sous l'angle des cadres de référence au lieu d'y voir plus normalement une question de société soumise à toutes les discussions. Cette insistance est significative, pour les uns, d'une volonté de détrôner un système de référence pour en imposer un autre. Pour les autres, elle l'est tout autant de la volonté de sauvegarder ce cadre de référence de la destruction par l'autre système.
- 32 De mon point de vue, il est parfaitement inacceptable que la longueur d'un vêtement ou le fait de se couvrir la tête soient indissociablement liés pour les Occidentaux à l'idée de sous-développement. Il est parfaitement inacceptable que la question du voile ne soit posée qu'en termes de lutte entre le progrès et le sous-développement. Il me semble, mais je ne demande qu'à me tromper, que la rationalité occidentale dominante omet de faire la

distinction entre les principes fondamentaux de l'espèce humaine dans son ensemble et les spécificités de la société occidentale, ou applique l'histoire de l'Occident à telle ou telle société sans leur laisser la possibilité d'avoir une existence distincte des grands centres de civilisation. Eh bien le principal obstacle au dialogue, je dirais que c'est cette incapacité constante des Occidentaux à faire la différence entre ces deux niveaux de références – universel et occidental : l'une des parties au « dialogue » se comporte comme si elle était le critère, le modèle, l'exemple et l'autre ne vaut que par sa proximité à l'égard de ce modèle, elle n'est évaluée qu'à l'aune de sa plus ou moins grande ressemblance avec cet idéal.

- 33 Personne n'oserait nier l'importance des apports de la civilisation occidentale au monde et au patrimoine commun de l'humanité. Mais il ne demeure pas moins vrai que cette civilisation a conservé des traits qui lui sont propres, qui ne font sens que dans le cadre spécifique et relatif de son histoire et qui ne sauraient en aucune manière être érigés en normes universelles. Le dialogue, pour mériter ce nom et donner des résultats, exige que les parties en cause soient toutes deux capables de comprendre les mécanismes propres à la pensée de l'autre, sa manière de voir les choses et de hiérarchiser ses préoccupations. Il exige que chacun soit capable de porter un regard philosophique sur les questions socioculturelles, sur l'Être, sur l'Histoire et la Société.

Lorsqu'on se sent assiégé, peut-on aller de l'avant ?

- 34 Enfin, la pensée islamique contemporaine se sent menacée. Le sentiment existe que sa philosophie, que ses racines spirituelles sont en danger. Lorsqu'il lui arrive de faire preuve de dogmatisme, cela vient souvent de cette espèce de hantise du déracinement. C'est une attitude d'auto-défense. Or, il est très difficile à quiconque est dans une telle position défensive d'aller de l'avant. Lorsqu'on résiste, peut-on avancer ? Peut-on aller de l'avant lorsque toute son énergie est mobilisée par la seule défense du *statu quo* et le maintien des positions ?
- 35 Si on considère l'histoire de la pensée musulmane du point de vue de son aptitude à se réformer et si l'on compare la position du mouvement réformiste entre 1750-1850 et 1850-1920, on constate que la première période a été marquée par un recul important du sectarisme et du dogmatisme qui avaient un temps prévalu et par le retour aux fondements premiers de la pensée islamique, à ses sources premières que sont le Coran et la Sunna. Une parenthèse : il est peut-être bon de préciser que le fait de prôner un « retour aux sources » – quel que soit le système de pensée en cause – si ce cadre de pensée est stable, a une portée rien moins que *novatrice*. Ce retour permet de « lever l'immunité » d'un certain nombre de croyances, de mettre à bas les fondements des constructions doctrinales et des pratiques héritées du Moyen-Âge. Il autorise un contact direct, une interrelation effective entre le texte original et la réalité du moment. Ce retour aux sources permet également de se défaire de toutes les arguties des doctrines et des écoles apposées au Moyen-Âge sur le dogme, ce qui favorise considérablement l'unification de la pensée. La pensée marxiste, lorsqu'elle tentait de se renouveler ou qu'une école nouvelle y apparaissait, s'exprimait elle aussi à travers l'invitation à « revenir à Marx », à faire une « relecture de la pensée marxiste », etc.
- 36 La première des deux étapes de la rénovation de la pensée islamique contemporaine s'est opérée avec des matériaux, des principes, des référents et des méthodes issus de la pensée islamique elle-même, de l'intérieur même du « tissu islamique ». Aucune autre pensée

adverse ayant un quelconque impact social positif n'interférait alors avec le processus. Au cours de la seconde étape par contre, c'est-à-dire depuis 1850 environ et après, la menace militaire et culturelle de l'Occident était en plein développement et elle allait croître encore au cours des décennies suivantes. C'est dans ce contexte que le conservatisme de la pensée islamique a commencé à se manifester et à se renforcer : sous le double effet de l'attitude d'autodéfense et de résistance, la peur du déracinement et la détermination à préserver l'univers de ses croyances, ses cadres de référence et les sources de sa civilisation. Ce conservatisme a progressivement acquis un impact social : il a peu à peu trouvé une clientèle populaire importante et reçu un soutien qui attestait de l'existence d'une véritable demande sociale dans ce domaine. Au début du XX^e siècle, c'est dans l'élite intellectuelle bien davantage qu'auprès du peuple que les appels à la rénovation trouvaient écho. Les mouvements nationalistes avaient vis-à-vis de l'islam une position infiniment plus conservatrice. On vérifie parfaitement cela si l'on regarde la place dont jouissait le Parti national qui, à ce moment là, jouait la carte du conservatisme islamique.

- 37 Tout mouvement de pensée quel qu'il soit doit être évalué avec des critères constants c'est-à-dire tirés de son environnement et de son contexte intellectuel et historique et prenant en compte la fonction pratique qu'il remplit dans sa société. Une pensée se renouvelle de l'intérieur, à l'aide de sa propre matière ou avec du matériau (intellectuel) extrait de ses composantes de base dans un processus d'interaction avec la réalité sociale. Lorsque nous évaluons une structure de pensée en dehors de son contexte intellectuel et de son cadre socio-historique, c'est-à-dire lorsque nous lui appliquons des idées venues d'un autre environnement (comme c'est le cas lorsque nous lisons la pensée islamique avec les instruments de la pensée occidentale) nous courons le risque qu'elle n'ait pas la même signification que dans son environnement d'origine.
- 38 Cela ne réduit en rien la force de la pensée ou son efficacité dans son cadre originel. Mais c'est une question d'interaction entre une pensée, le contexte intellectuel global et l'assignation de fonctions sociales distinctes. Voilà ce que je souhaite que nous remarquions lorsque nous parlons des conditions du dialogue entre nos deux systèmes de références. Si l'on sous-estime cette dimension, on hypothèque l'existence d'un dialogue fructueux entre les rationalités occidentale et musulmane. La pensée occidentale s'érige en modèle et en exemple. La pensée islamique se met sur la défensive et ignore dès lors ce dont elle pourrait tirer profit. Bon nombre de penseurs musulmans sont réformistes jusqu'à ce qu'ils ressentent l'existence d'un danger menaçant les fondements de leur pensée. Ils basculent alors dans le conservatisme.

NOTES

1. *Al-harakât al-siyasiya fi Misr*, Dâr al-Churuq, Le Caire.
2. À partir de 1980, pour Tariq al-Bichri, « le combat n'est plus défini entre le progrès et la réaction », écrit François Massoulie dans l'une des rares études en langue française de l'oeuvre de l'écrivain égyptien, « mais entre l'endogène et l'exogène, l'hérité et l'importé, le legs arabo-musulman et l'apport occidental ». 1987, *Tariq al-Bichri : un intellectuel égyptien et sa problématique*,

mémoire de maîtrise d'Histoire sous la direction de D. Chevallier, Paris, Sorbonne, 202 p., en cours de publication.

3. « À mes anciens amis communistes, explique aujourd'hui 'Adil Husayn, je dis : comment pouvez-vous vous dire nationalistes alors que dans le meilleur des cas vous ignorez, dans le pire des cas vous méprisez ce qui constitue la base de votre civilisation, ce qui permet à votre nation d'exister ? Car ce qui a fabriqué votre civilisation, ce qui vous permet d'exister, c'est l'Islam ! » in F. B., *Entretien avec 'Adil Husayn*, à paraître au CEDEJ, collection Recherches. Cf. également F. B., « Entretien avec 'Adil Husayn », *Égypte/Monde Arabe* n° 5, p. 169-179.

INDEX

Mots-clés : al-Bichri (Tariq), Frères musulmans, hijâb, islam, pensée islamique

AUTEUR

FRANÇOIS BURGAT

CNRS-CEDEJ